

شباهت‌های دو فیلسوف مسلمان مشایی^۱

دکتر زهره توازیانی

عضو هیأت علمی دانشگاه الزهراء

چکیده

مقاله حاضر که به قصد آشنا کردن مخاطبان با اجمالی از اندیشه فلسفی ابن سینا و فارابی دو حکیم برجسته عالم اسلام، نگارش یافته است در پی آن است تا نشان دهد دو فیلسوف نامدار مسلمان در محورهای اساسی اندیشه خود شباهت‌های بسیاری دارند. رمز این قرابت نیز در تأثیر دو آموزه فلسفی و کلامی است که در اولی هر دو فیلسوف وامدار اندیشه ارسطویی و در دومی هر دو حکیم متأثر از شریعت نبوی رسول مکرم اسلام‌اند. برای حصول مقصد بالا، در متن مقاله موضوعات مورد اشاره به سه عنوان کلی خدا، خدا و عالم و خدا و انسان تقسیم شده است. در هر قسمت تلاش شده با استناد به اقوال آن دو حکیم شباهت ایشان در خصوص آن مسائل روشن گردد. گرچه این دو فیلسوف در محورهای اساسی تفکرشان شباهت‌های زیادی با هم دارند ولی چنین نیست که یکی تالی تلو دیگری بود و تبعیت بی چون و چرایی از او داشته باشد. این ادعا با مطالعه دقیق‌تر در آثار آن دو بزرگوار به خوبی روشن می‌شود، اما از آن جایی که موضوع مقاله در پی بیان «شباهت‌ها» است، نگارنده سعی کرده است از اشاره به مواضع خلاف بپرهیزد.

واژگان کلیدی

خدا، وجوب وجود، خدا و عالم، انسان و خدا، وحدت و بساطت، علم واجب

۱- کار ارزیابی این مقاله در تاریخ ۸۴/۳/۱۴ آغاز و در تاریخ ۸۴/۴/۶ به اتمام رسید.

گرچه ابن‌سینا به عنوان معروف‌ترین و بازرترین شخصیت فلسفه مشایی در اندیشه شرقی، بیش از هر کس دیگری حکایت تأثیر ارسطو را تصویر می‌کند و در تاریخ فلسفه از او به عنوان فیلسوفی متأثر از ارسطو یاد می‌شود، اما مطالعه اندیشه وی و مقایسه او با فیلسوف بزرگ غرب به خوبی نشان می‌دهد که این تأثیر تام و تمام نبود و نمی‌توان از او به عنوان یک فیلسوف مشائی محض که تابع بی‌چون و چرایی برای ارسطوست نام برد. هر چند نمی‌توان منکر تأثیر اساسی و اصولی حکمت تحلیلی ارسطو بر او هم بود. نوشته حاضر بر آن است تا نشان دهد که عناصر اصلی اندیشه او شباهت بیشتری به فارابی دارد تا ارسطو. و می‌توان ادعا نمود تعاملی که میان تفکر فارابی (به عنوان حکیمی مسلمان و مؤسس فلسفه اسلامی) و ابن‌سینا (به عنوان فیلسوفی صاحب‌نظر) می‌توان یافت به مراتب بیشتر از تعامل ابن‌سینا با ارسطوست و البته پوشیده نیست که راز چنین قرابتی را باید در اندیشه‌های دینی‌ای جستجو نمود که هر دو فیلسوف مورد نظر ما در آن به وحدت می‌رسند.

بیشترین تأثیر ارسطو بر ابن‌سینا را در نظرات طبیعی او می‌توان یافت. از مطالعه آثار طبیعی ارسطو و بررسی اندیشه‌های ابن‌سینا در این خصوص به خوبی می‌توان دریافت که ابن‌سینا در فن سماع طبیعی در خصوص مقولاتی هم چون طبیعت، ماده و صورت، زمان و مکان، خلاء، متناهی، عدم تناهی و حرکت شیوه‌ای ارسطویی دارد. و گرچه در باب حرکت، این پیروی آشکارتر است. اما در همین مسأله هم ابن‌سینا صاحب رأی است که در آن رأی ارسطو را تا انتها همراهی نمی‌کند. به عنوان مثال، نظر او در باب میل نظریه‌ای ضد ارسطویی تلقی شده که «در قرن‌های بعد مبنای علم مکانیک جدید واقع می‌شود» (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۳۲).

ناگفته پیدا است که فیلسوفان مشائی حوزه تفکر اسلامی همگی در آنچه روش تحقیق در مسائل فلسفی نامیده می‌شود، کاملاً وامدار اندیشه ارسطویی بوده‌اند. اما این تبعیت در مندرجات مجموعه باورهای ایشان چندان مشهود نیست و فیلسوفی نظیر ابن‌سینا نیز در آراء الهی خود بیش از آنکه ملتزم به باورهای ارسطویی باشد، راه خود را پیموده است.

اندیشه مابعدالطبیعی بوعلی در چهارچوب تفکرات کلامی شکل گرفته است. هم چنان که ژیلسون در کتاب «عقل و وحی در قرون وسطی» به این فقره اعتراف کرده، می‌گوید «ابن‌سینا فلسفه‌ای را تأسیس کرد که ملکه آن «الهیات تکوینی» (الهیات بالمعنی الاخص) بود و بدین قرار دری را برای ورود نور طبیعی وحی باز گذاشت» (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۳۴-۳۵). مراجعه به مقاله دهم از الهیات شفا شاهد مثال خوبی بر تأثیر ابن‌سینا از آموزه‌های کلامی است. او در این مقاله به مباحثی نظیر مبدأ و معاد، اثبات نبوت و کیفیت دعوت نبی، منفعت دنیوی و اخروی عبادات و ... می‌پردازد و در کتاب مبدأ و معاد نیز (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۹۱-۱۲۰) به تفصیل مسأله بقا نفس، سعادت و شقاوت اخروی، مسأله نبوت و کرامت را مورد بحث قرار می‌دهد.

مجموعه مباحثی از این نوع گواه روشنی بر استقلال رأی فیلسوف شهیر عالم اسلام لااقل در بخش الهیات آن است که نشان از کم رنگ شدن صبغه ارسطویی و متقابلاً شدت گرایش به اندیشه‌های فارابی را دارد و از قضا از ناحیه همین آراء است که شخص او در حوزه اسلامی مورد تعرض متکلمان نامدار مسلمان قرار گرفته و بزرگانی چون امام محمد غزالی در «تهافت الفلاسفه» خود صریحاً اقرار می‌کند که آن بخش از آراء فلاسفه را که با دین سر و کاری ندارند مورد تعرض قرار نمی‌دهد (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۲۳-۲۴). زیرا آن آراء مربوط به علوم طبیعی است که مستلزم بحث مدح و ذمی نمی‌شوند.

تعرض امام محمد غزالی به عنوان یک متکلم مسلمان به ابن‌سینا و قرار دادن وی در ردیف ابو نصر فارابی و ترتیب هجمه‌ای واحد بر علیه ایشان و نسبت «رؤسای ضلال» و نامیدن ایشان به عنوان پیشوایان گمراهی و متفلسف (همو، ص ۷۴-۹۳)، سند دیگری است که نشان می‌دهد اندیشه ابن‌سینا در میان مسلمانان هم‌تراز با تفکر فارابی شناخته می‌شده است.

بنابراین، جا دارد عناصر هم‌ترازی در تفکر دو فیلسوف مسلمان را که در ضمن می‌تواند باز نمود تأثیر یکی بر دیگری باشد مورد کاوش جدی قرار دهیم. اگر محورهای اساسی در تفکر سینایی را جستجو کنیم، می‌توان آنها را در چند سؤال اصلی پی گرفت. اینکه اساساً

خدا کیست؟ چه نسبتی با عالم دارد؟ و نسبت انسان در مجموعه عالم با خدا چیست؟ اینها سؤالاتی هستند که در سراسر تاریخ فلسفه، فکر بشر را به خود مشغول داشته است. نظام‌های فلسفی پیشین هر یک به وسع خود پاسخی به یک یا چند این سؤالات داده‌اند که در جای خود قابلیت نقد و بررسی را دارند. اما آنچه منحصرأ، در این میان، سهم فارابی محسوب می‌شود، تأسیس نظامی است که در آن با نظر به مبانی دینی به این سؤالات پاسخ می‌دهد. و شاید اساساً به همین دلیل هم او را مؤسس فلسفه اسلامی خوانده‌اند. برای فارابی، هم چنان که برای ابن‌سینا نیز، این یک دغدغه اساسی بوده که در فلسفه چگونه می‌تواند خدایی را اثبات کند که مطلوب دین هم همان باشد، یا آن خدا چگونه خدایی باشد که با عالم همان رابطه‌ای را داشته باشد که خدای ادیان با عالم دارد و با انسان هم چنان رابطه‌ای را داشته باشد که معتقد ادیان هم همان باشد. این ادعا را در نوع صفاتی که آن دو فیلسوف برای خدا اثبات کرده‌اند به خوبی می‌توان اثبات نمود.

ابن‌سینا در این سه حوزه، یعنی بحث «خدا»، «خدا و عالم» و «خدا و انسان» که محورهای اساسی تفکر او در بخش الهیات فلسفه است به شدت به فارابی شباهت می‌رساند. گرچه در نظرات دیگر خود نظیر مسائل طبیعی و یا سیاسی و ... نیز بی‌شباهت به او نبوده است، اما اهم این شباهت را در بخش الهیات می‌توان نشان داد با این تفاوت که در اندیشه سینایی مسائلی این چنین صورت روشن‌تری دارند که حاکی از تلاش شخصی وی در درک عمیق از مسائل فلسفی است. در ادامه به تفاوت‌های این دو فیلسوف در هر یک از این سه حوزه خواهیم پرداخت.

حوزه اول - خداوند و صفات او

خدای فارابی - از نظر وی خداوند با مشخصه‌هایی نظیر وجوب بالذات، تمامیت وجود، ازلیت و دوام، افضلیت و اقدمیت وحدت و صفاتی چون علم و حکمت تعریف می‌شود:

وجود عین ذات - «وجوده لایمکن ان یکون خارجاً عن ذاته لشیء ما اصلاً» (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۳).

تمامیت وجود - «واما الاول فلیس فیه نقص اصلاً ولا بوجه من الوجود» (همو).

اکملیت و افضلیت - «ولایمکن ان یکون وجود اکمل و افضل من وجوده» (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۳).
اقدامیت خدا بر هر موجودی - «ولایمکن وجود اقدم منه و لا فی مثل رتبه وجوده لم یتوفر
علیه» (ممو، ص ۴۲-۴۳).

از نظر فارابی همان طور که خداوند وجودی مستقل دارد، دارای رتبه‌ای خاص نیز
هست که هیچ موجودی با او برابر نیست. زیرا وجود موجودات هم‌تراز برای خداوند به
منزله نقص وجودی برای اوست.

«ولایمکن ان یکون فی مثل رتبه وجوده اصلاً لم یتوفر علیه و الا کان وجوده ناقصاً» (ممو).
وجود ممتاز و مستقلی که فارابی برای خداوند ثابت می‌داند بواسطه وحدتی است که
عین ذات اوست:

«فلذلک یکون انحصاراً عما سواه بوحده هی ذاته» (ممو).

و معنای وحدتی که خداوند به آن متصف می‌گردد به عدم وجود ماده در او تعریف
می‌شود. زیرا از نظر حکما ماده مانع جدی برای «عقل» بودن شیء است و چون جوهر
الهی «عقل محض» است، او را مخالفت با ماده نیست. ضمن اینکه اعتقاد حکما به اینکه
کثرت برخاسته از ماده است وجه دیگری برای ربط این بحث با وحدت خداوند بدست
می‌دهد. همان طور که فارابی خود نیز در کتاب «السیاسة المدنیة» به این مطلب اشاره
می‌کند:

«فالاول ایضاً بهذا الوجه واحد و احق من کل واحد سواه باسم الواحد و معناه لانه لا مادة له و لا بوجه من
الوجود فانه بجوهره عقل، لان المانع للشیء من ان یکون عقلاً و ان یعقل بالنعلم هو المادة» (ممو، ص ۴۵).

اثبات بحث وحدت خداوندی با نفی وجود ماده در او بستر یک حکم دیگر از احکام
مهم مربوط به خدا را در افکار فارابی رقم می‌زند که بعدها در آثار ابن‌سینا و در مواضع
مختلف به صورت یک قاعده مهم فلسفی در الهیات ظاهر می‌شود، و آن «عقل» و «عقل»
و «معقول» بودن خداوند است «و هو معقول من جهة ما هو عقل و كذلك لیس یحتاج فی ان یکون عقل
و عاقلاً الی ذات اخری و شیء آخر یستفیده من خارج. بل یکون عقلاً و عاقلاً بان یعقل ذاته» (ممو).

فارابی در کتاب «السیاسة المدنیة» صفات و احکام دیگری را نیز به خداوند نسبت

می‌دهد که عیناً محل توجه ابن‌سینا قرار گرفته است (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۲-۴۷). از جمله آنها وجود علم و حکمت در خداوند، جمال و زینت و بهاء، لذت و فرح و سرور، حب و عشق و اعجاب است. او خداوند را عالمی می‌داند که در علم خویش نیازمند ذات دیگری نیست. همچنین معلومی می‌داند که برای معلوم بودنش نیاز به ذات دیگری ندارد، بلکه ذات حق تبارک و تعالی به تنهایی در عالم بودن و معلوم بودنش کفایت می‌کند. زیرا که علم او به ذاتش چیزی غیر ذات نیست و علم و عالم و معلوم بودن در او یک امر واحد است.

از جمله مسائلی که متعاطیان فلسفه را سخت درگیر خود نموده اختلاف دیدگاه ایشان در نحوه و کیفیت علم خداوند به ماسوای خود است. زیرا بحث علم خداوند قابل طرح در دو حوزه جداست:

«علم خداوند به ذات خود» و «علم او به ماسوی». طرح این مسأله از آن جهت در دو حوزه متفاوت صورت بسته است که علم خداوند به ماسوی به اعتبار متعلقات آن موهم کثرتی است که اگر بنا بر قول عینیت صفات با ذات نهاده شود، قائلین باید توضیح دهند که چگونه ذات واحد و بسیط حق می‌تواند با علوم برخاسته از کثرت معلومات عینیت داشته باشد؟ و اساساً همین محذور باعث شده است که عموم فلاسفه مسلمان و حتی متکلمین آنها در این خصوص مواضع مختلفی را اتخاذ نمایند. در حالی که در حوزه علم ذات به ذات وجود چنین اختلافاتی گزارش نشده است.^۱

فارابی در کتاب «فصوص الحکم» تصریح دارد بر اینکه علم خداوند به ذاتش مفارق از ذات نیست بلکه عین ذات اوست؛ حال آنکه علم او به ماسوی صفتی برای ذات است نه اینکه عین ذات باشد. علم او به ماسوی لازمه ذات اوست و در آن فرض کثرت غیرمتناهی به حسب کثرت معلومات غیرمتناهی هم می‌توان کرد و چون این کثرت «بعد الذات» است

۱- مرحوم صدرالمتألهین شیرازی در کتاب اسفار، جلد ششم مشروعی از این بحث را آورده و به نقد و بررسی تک تک آنها پرداخته است. همچنین مرحوم علامه طباطبایی به فقراتی از این اختلاف‌ها هم در «بداية الحکمة» و هم در «نهاية الحکمة» اشاره نموده است.

قدحی را متوجه ذات نمی‌کند و این «بعد الذات» بودن به حسب زمان نیست بلکه به ترتب وجودی است:

«لین علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته. و علمه بالکل صفة لذاته لیست هی ذاته بل لازمة ذاته، و فیها اکثرة الغیر المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغیر المتناهية و بحسب مقابله القوة و القدرة الغیر المتناهية. فلا كثرة فی الذات بل بعد الذات، فان الصفة بعد الذات لا یزمان بل بترتب الوجود...» (فارابی، ۱۴۰۵هـ، ص ۹۹).

صفت علم از مجرای دیگری هم برای خدا قابل اثبات است و آن عاقلیت خداوند است و چون ذات او عاقل است، عالم است. همچنین از نظر فارابی ذات باری حکیم است اما «نه به حکمتی که از خارج برای او حاصل شده باشد» (همو، بی‌تا، ص ۱۱). او حکمت را به تعقلی تعریف می‌نماید که در آن افضل اشیا به افضل علم معلوم حق می‌گردند و علم افضل را علم تامی تعریف می‌نماید که برای موجود دائم لایزال همیشه موجود است:

«و کلذلک فی انه حکیم: فان الحکمة هو ان یعقل افضل الاشیاء بافضل علمه، و بما یعقل من ذاته و یعلمها. یعلم افضل الاشیاء بافضل علم و العلم الافضل هو العلم التام الذی لا یزال لما هو دائم لایزول. فلذلک هو حکیم لا بحکمة استفادها بعلم شیء آخر خارج عن ذاته، بل فی ذاته کفایة فی ان یتصیر حکیماً بان یعلمها» (همو، ۱۳۶۶، ص ۴۶).

فارابی در «فصول منتزعه» نیز به بحث علم و حکمت اشاره می‌کند و تفاوت آنرا در ما و خداوند توضیح می‌دهد (همو، ۱۴۰۵هـ، ص ۵۱-۵۲). همچنین در همان کتاب به مقایسه تعقل و حکمت پرداخته، حکمت را خاص خدا معرفی می‌کند (همو، ص ۶۱-۶۲). علاوه بر حکمت و علم و تباینی که خداوند از این حیث با بقیه موجودات دارد اعتراف فارابی به تباین ذاتی حق با موجودات و طرد هرگونه ضدی برای او به انجیاز او از سایر موجودات تصریح می‌کند و آنرا بواسطه وحدتی می‌داند که عین ذات اوست (همو، ص ۴۳). و تعقلی را که برای خداوند ثابت می‌نماید این تفاوت اساسی را با تعقل آدمی دارد که خداوند در عقل و عاقل بودنش نیازمند ذات دیگری نیست هم چنان که در عالم بودنش نیازمند ذات دیگری نیست تا از رهگذر آن فضیلتی را کسب نماید یا فائدتی برد **«کلذلک لیس یحتاج فی ان**

يكون عقلاً و عاقلاً الى ذات اخرى و شي آخر يستفيدة من خارج بل يكون عقلاً و عاقلاً بان يعقل ذاته؛ و كذلك الحال في انه عالم؛ فانه ليس يحتاج في ان يعلم الى ذات اخرى يستفيد بعلمها الفضيحة خارجاً عن ذاته و لا في ان يكون معلوماً الى ذات اخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهرة في ان يعلم و يُعلم...» (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۵-۴۶).

حاصل این نحوه تفکر درباره علم و حکمت خداوندی صدور موجودات از علم خداوند است، یعنی علم او منشاء صدور موجودات است. علمی که فعلی است نه انفعالی، علمی که متنوع است نه تابع و این دیدگاه خاصی است که تصویر دقیق آن در نوع «فاعلیت بالعیان» خداوند صورت می‌بندد، یعنی همان دیدگاهی که مشائین مسلمان به آن مشهورند^۱.

علاوه بر اوصاف مذکور خدای فارابی با ویژگی‌های دیگری هم شناسانده می‌شود که در آن ویژگی‌ها نیز شباهت ابن‌سینا را با وی می‌توان بخوبی نشان داد. از جمله اثبات «جمال و زینت و بها» است که فارابی آن را با تعلیل به افضلیت وجود حق به خدا نسبت می‌دهد. «و اذا كان الاول وجوده افضل الوجود، فجماله اذن فائت لجمال كل ذي جمال - و كذلك زینته و بهاؤه» (همو، ص ۴۶).

همچنین در همان کتاب «لذت» و «فرح» و «سرور» را که حاصل و تابع درک اجمل به ادراک اتقن است به خدا نسبت می‌دهد (همو، ص ۴۶-۴۷). و می‌گوید از آن جا که خداوند

۱- نظر به اینکه هدف نگارنده مقایسه‌ای از وجوه شباهت دو فیلسوف مسلمان است به همین اندازه بسنده کرده است و گرنه پرداختن به مسأله علم و اختلافات و تصاویر گوناگونی که از آن در آراء فیلسوفان عموماً و در آراء دو فیلسوف مورد نظر خصوصاً وجود دارد قطعاً حجم یک رساله را به خود اختصاص می‌دهد. فهم بهتر این مطلب را با مراجعه به جلد ششم اسفار می‌توان دریافت. مرحوم صدرالمتهلین در آن جا به تفصیل آراء مربوط به علم را آورده، نظرات شیخ را و سوء فهم بعضی از شارحان او را نیز مورد اشاره قرار داده و سپس خود به یک یک آنها پاسخ گفته است. عموم مسائلی که در مورد علم خداوند جنجال برانگیز است به طور خلاصه عبارتند از: تنافی کثرت معلومات با بساطت ذات، ربط تغییر معلومات جزئی با اثبات ذات، علم قبل از اشیاء و توجیه مسأله اضافه بودن علم و مسائلی نظیر اینها که فارابی فقط متعرض فقراتی از آنها شده است. حال آنکه شیخ الرئیس بیان کافی و روشن‌تری از این مسائل دارد. برای درک عمیق‌تر نظرات شیخ به فصل چهارم از مقاله هشتم «شفا» و همچنین به کتاب «التعلیقات» و «مبدأ و معاد» می‌توان رجوع کرد.

اجمل و ابهی و ازین علی الاطلاق است و او از ذاتش ادراک اتقن و علم افضل دارد، بنابراین لذتی که خدا از آن برخوردار است لذتی است که احدی را فهم کنه آن مقدور نیست. و از این رهگذر به وصف دیگری از ذات حق می‌توان راه یافت و آن «حب»، «عشق» و «اعجاب» است با این تفاوت که حب و عشق و اعجاب در خدا بر خلاف ما متعلقی جز ذات حق ندارد:

«فهو یحب ذاته و یعشقتها اکثر، فانه بین ان الاول بعشق ذاته ضرورة و یحبها و یحب بها عشقاً و اعجاباً نسبتة الی عشقنا لما نلتذ به من فضیلة ذاتنا کنسبة فضیلة هو و کمال ذاته الی فضیلتنا نحن و کما لنا الذی نعجب به من انفسنا و المحب منه هو المحبوب بعینه و المحبب منه هو المحبب بعینه فهو المحبوب الاول و المشوق الاول» (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۷).

اعتقاد به عدم رهیابی ترکیب به ذات خداوندی ویژگی دیگری است که فارابی یک بار در «فصول منتزعه» بر آن استدلال نموده (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۷) و بار دیگر تحت عنوان «لاینقسم» بودن حق به آن پرداخته است (همو، ص ۴۴)، «و ایضاً فانه غیر منقسم فی ذاته بالقول اعنی انه لاینقسم الی اشیاء بها تجوهره».

علاوه بر اوصاف مذکور باور به انتزاع اسماء از ارتباطات گوناگون خداوند با مخلوقات خویش به معنای پذیرش اوصاف اضافی در مورد خداوند است که البته این اسمها دلالت بر ترکیب ذات ندارند و بر خلاف صفاتی نظیر حیات که از نظر فارابی عین ذات است، این صفات زائد بر ذاتند. و زیادت آنها با وصف کثرتشان کثرتی را متوجه ذات نمی‌سازد. مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌هایی که فارابی آنها را برای خدا ثابت می‌داند، این حقیقت را که امکان شناخت خداوند امری محقق است بر ما می‌نمایاند. اما قطعاً شناختی که وی آن را در مورد خدا ممکن می‌داند بیرون از حد تعریف است. زیرا از آن جا که معرفت ما به خدا باید دقیق‌ترین و واضح‌ترین معرفت‌ها باشد ولی محدودیت ادراکی ما مانع از تحقق چنین امری است. بنابراین، هر نوع شناختی در مورد حق تعالی «شناخت بیرون از حد تعریف خواهد بود» (الفخوری، ۱۳۵۱، ج ۲، ص ۴۱۴). در نگاه فارابی خدا بسیط بوده و به همین دلیل تعریف آن محال است. زیرا تعریف ترکیب است، چون تعریف یا به

نوع و فصل است چنان که در ماهیات است یا به ماده و صورت چنان که در جواهر است و همه اینها با بساطت ذات باری منافات دارند (الفخوری، ۱۳۵۱، ج ۲، ص ۴۱۲).

خدای ابن سینا - به نظر می‌رسد ابن سینا در این مسأله خاص تابع تفکر فارابی است، امکان رهیافت ما به خدا یا عدم آن تابع امکان شناسایی اشیا به طور کلی است و اینکه اساساً انسان تا چه حد و حدودی می‌تواند به شناخت چیزی نائل آید. البته معلوم است که این محدودیت هم می‌تواند متوجه فاعل شناسایی باشد و هم متوجه متعلق شناسایی.

بیان صریح شیخ الرئیس در «التعلیقات» مبنی بر اینکه «وقوف بر حقایق اشیا در قدرت بشر نیست» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴-۳۵). در ذهن هر محققى پایان راه را می‌نمایاند و همین اندازه کافی است تا بفهمیم که در مورد خداوند چه خواهد گفت. شیخ معتقد است ما امکان شناسایی اشیا را نداریم مگر از طریق خواص و لوازم و اعراض آنها (همو). برای ما ممکن نیست که فصول مقومه اشیا را که دال بر حقیقت آنهاست بشناسیم. بنابراین، ما نه حقیقت اول تعالی را می‌توانیم بشناسیم، نه حقیقت عقل را، نه حقیقت نفس را و نه فلک و آتش و هوا و آب را. از نظر شیخ، ما حتی حقایق اعراض را هم نمی‌توانیم بشناسیم، چه رسد به حقایق جواهر. به اعتقاد بوعلی چون خداوند «*ابسط البساط*» است، نهایت شناختی که از او می‌توان بدست آورد «وجوب وجود» اوست که اخص لوازم او نیز می‌باشد. وجوب وجود لازمی از لوازم اوست نه حقیقت او و شناخت خدا از طریق لازمی چون وجوب وجود، راه را برای شناخت لوازم دیگر او هم چون وحدانیت و سایر صفات فراهم می‌سازد.

همان طور که پیشتر گفتیم از آن جا که رهیابی به حقیقت ذات خدا در مفهوم ابن سینایی آن امری ناممکن است و از طرفی بوعلی با طرح نظریه «شناخت از طریق لوازم» و نفی انسداد کلی باب شناسایی امکان آن را محقق دانسته است؛ قطعاً او به ما خواهد گفت که راه شناخت خدا از طریق صفات خواهد بود. هم چنان که این اتفاق افتاده است و با ترسیم جدول ویژگی‌ها و صفات واجب که از مجموعه کتب شیخ استخراج شده، علاوه بر اثبات ادعای ما در خصوص شناخت صفاتی، همچنین نشان می‌دهد که ویژگی‌های مورد نظر

وی که او آنها را به خدا نسبت داده تا چه اندازه مشابه ویژگی‌هایی است که فارابی آنها را برای خدا ثابت می‌داند. این امر به خصوص بعد از طرح نظرات فارابی که بیشتر ذکر شد قابل اثبات است.

خدا در تعریف ابن سینایی‌اش موجودی است که به ویژگی‌ها و احکام زیر موصوف است:

«خداوند موجود است» اولین صفتی که می‌توان به واجب نسبت داد این است که او «آن» و «موجود» است؛ «خداوند واجب الوجود است». شیخ بر این باور است که «وجوب وجود» خاص خداست و نمی‌تواند صفت چیز دیگری باشد؛ «خداوند از جمیع جهات واجب است»؛ «واجب الوجود واحد است»؛ «واجب الوجود من جمیع جهات واحد است»؛ «خداوند شریک ندارد»؛ «خداوند ضد ندارد»؛ «خداوند ندّ ندارد»؛ «خداوند بسیط است» هیچ نوع ترکیبی حتی ترکیب از وجود و ماهیت در ذات خداوند راهی ندارد؛ «اول تعالی جنس و فصل ندارد» و چون جنس و فصل ندارد، حد و برهان هم ندارد؛ «خداوند نوع ندارد»؛ «ذات خداوند وحدانی صرف بوده به هیچ وجه کثرت به او راه نمی‌یابد»؛ «نه جنس است و نه نوع»؛ «نه جزئی است و نه کلی»؛ «کمیت و کیفیت ندارد»؛ «زمان و مکان ندارد»؛ «خداوند بعنوان واجب‌الوجود علت و سببی ندارد و قابل و منفعل نیز نمی‌باشد»؛ «عدم به ذات خداوند راه ندارد»؛ «تغییر در خدا راه ندارد»؛ «خداوند شوق و غرضی ندارد»؛ «او جسم نیست»؛ «علت صوری و عنصری نیست»؛ «خدا هم علت فاعلی عالم است و هم علت غائی آن»؛ «او مبدأ وجوب وجود هر شیئی است»؛ «ذات واجب مفید کل کمال است»؛ «خداوند برهان بر کل اشیاء است»؛ «خدا شخص است» نه هم چون اشخاص تحت نوع؛ «معنای جنسی جوهر به خدا قابل اطلاق نیست»؛ «خدا بیرون عالم است»؛ «خداوند بذاته عاشق و معشوق، لاذّ و ملتذّ است»؛ «او کمال مطلق و مدرک است»؛ «خداوند متصور بذاته است» و در تصورش نیاز به چیز دیگری نیست. او اولی‌التصور است و بذاته شناخته می‌شود؛ «خداوند قدیم است»؛ «خداوند ملک، حق محض و مختار است»؛ «خدا عقل و معقول محض است»؛ «خدا تام و فوق‌التمام است»؛ «خداوند خیر و جواد است»؛ «خداوند

در صفاتش وحدانیت دارد».

علاوه بر احکام فوق، شیخ از صفاتی نام می برد که در باور متکلمین^۱ از ائمه صفات حق تلقی می شوند. این صفات عبارتند از:

«علم»، خداوند از نظر شیخ عالم به ذات و عالم به غیر ذات خود است؛ «قدرت»، خداوند تام القدرة است، هم چنان که تام الحکمة و تام العلم است؛ «حیات»، خداوند، حی است؛ «اراده»، خداوند مرید است؛ «تکلم»، خداوند متکلم است؛ «سمع و بصر»، خداوند هم سمیع است و هم بصیر؛ «حکمت»، خداوند حکیم است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۹-۶۱ و ۲۵۹-۲۶۶ و ۳۰۱-۳۰۲ و ۳۶۱-۳۶۲ و ۳۶۱-۳۷۲ و ۳۷۹-۳۸۰ و ۳۹۰-۳۹۱ و ۴۳۴-۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲-۱۹ و ۳۳-۳۷ و ۵۳-۵۹ و ۶۷-۶۹ و ۷۹-۸۲ و ۸۹-۹۳ و ۱۲۰ و ۱۳۱-۱۳۹ و ۱۴۲-۱۴۴ و ۱۸۱-۱۸۰ و ۱۸۵ و ۱۹۱ و ۲۱۸-۲۱۹ و ۲۲۱-۲۲۸؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۴۱-۱۴۲ و ۲۸۸-۲۸۷ و ۲۴۸ و ۲۸۸ و ۲۹۹-۳۰۱؛ همو، بی تا، ص ۷۱-۷۳ و ۲۴۲-۲۴۶ و ۲۵۳-۲۵۴ و ۳۱۸-۳۱۹؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۴۹۶-۴۹۷ و ۵۵۰-۵۵۵ و ۵۸۱-۵۸۷ و ۵۹۰-۵۹۳ و ۶۰۰-۶۰۲ و ۶۴۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۱۱-۱۱۳ و ۱۱۶ و ۱۲۶-۱۲۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۲۱ و ۲۷۸ و ۳۰۰ و ۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۴-۶ و ۱۰ و ۱۷ و ۳۲ و ۹۱ و ۱۲۰).

با نظر اجمالی به جدول احکام و صفاتی که ابن سینا در آثار خود آنها را به خدا نسبت می دهد و بر وجود آنها اقامه دلیل می نماید، لاقلاً به فقراتی مشهود می توان برخورد که قبلاً فارابی نیز آنها را به ادله بسیار برای خدا ثابت دانسته است انبیت واجب، وجوب وجود، وحدت و بساطت، علم و حکمت، حیات و قدرت، عشق و حب، عاقلیت و معقولیت، تمامیت، لذت و سرور، جمال و بهاء، اکمیت و افضلیت وجود، حقانیت حق و نوع دیدگاهی که وی در خصوص علم حضرت حق نسبت به موجودات طرح می نماید همگی بیان واضحی از مشابهت دو فیلسوف است.

۱- مرحوم علامه حلی در مقصد سوم از کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد به پاره‌ای از صفات و احکام حق تبارک و تعالی اشاره نموده است که برخی عین صفات و احکامی است که شیخ الرئیس در آثارش مختلف خویش برای خداوند تعالی برشمرده است.

۲- این موضوع قابل تأمل است که شیخ فقط در یک جا از مجموع آثار یعنی رساله عرشیه به صفت تکلم اشاره کرده است.

حوزه دوم - نسبت خدا با عالم

مشابهت فارابی با ابن سینا منحصر به تصویری که او از خدا ارائه می‌دهد نیست، بلکه در نسبت خدا با عالم نیز هر دو فیلسوف دیدگاه بسیار نزدیکی دارند:

۱- به نظر فارابی صدور عالم از خداوند مطابق الگوی «فیض» است؛ بدین گونه که عالم در اثر «تعقل خداوند ذاتش را» بوجود آمده است. به بیان دیگر، علم خدا به چیزی در موجودیت آن کفایت می‌کند و کافی است که خدا ذات خود را که علت عالم وجود است، تعقل کند تا عالم وجود یابد. فیض از نظر او عملی عقلی است که اشیاء در اثر آن وجود می‌یابند. بنابراین اشیاء نمی‌توانند سبب کمالی برای ذات حق باشند، بلکه به سبب کمال حق ایجاد شده‌اند. بنابراین، وجود اشیا برای ذات حق غایت و هدف نخواهد بود. (الفخوری، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۴۱۱ به بعد؛ فارابی، ۱۳۷۶، ص ۳۴).

۲- در طریق فیض، صادر اول احدی الذات می‌باشد زیرا که علت نخستین خود از هر جهت احدی الذات است. از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و صادر اول از باب سنخیت علت و معلول می‌باید مفارق هم باشد (همو).

۳- صادر اول عقل است. عقل اول ممکن بالذات و واجب الوجود بالغیر است و در جمیع ممکنات وجود، امری عرضی است و به همین جهت فعلیت آنها اقتضای ذات فاعلی را خارج از خود می‌کند.

۴- جهت کثرت در عقل اول از حیث ممکن بودن آن است و به همین جهت دارای سه تعقل است که از هر کدام آنها چیزی ایجاد می‌شود. از تعقل ممکن ذات واجب را عقل دوم و از تعقل امکان ذاتی و وجوب غیری اش فلک اعلی - با ماده و صورت خود - پدید می‌آید که صورت همان نفس است (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۳۴).

۵- عقول کثرت نوعی دارند و تعدادشان ده‌تاست. عقل دهم که همان عقل فعال است از جهتی سبب وجود نفوس ارضیه و از جهتی - به وساطت افلاک - سبب وجود ارکان و عناصر اربعه (آب، هوا، آتش و خاک) است. هیولای مشترک اجسام از عقل دهم صادر می‌شود. عقول همگی مجرد و بالفعل اند (الفخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۱۱ به بعد).

۶- حرکات افلاک سبب پیدایش عناصر اربعه و از امتزاج حرکات به نسبت‌های مختلف اجسام پدید می‌آیند (الفخوری، ۱۳۵۸، ص ۴۱۱ به بعد).

۷- عالم قدیم است (همو).

دیدگاه ابن سینا - شیخ الرئیس با طرح نظریه صور مرتسمه که در واقع یک تئوری دو سویه است که یک سوی آن حل مسأله علم خداوند به اشیاء است و سوی دیگرش پیدایی اشیاء در اثر آن علم، دقیقاً همان مواضعی را اتخاذ نموده که فارابی پیشتر در آثار خود به آن اشاره نموده بود. از نظر بوعلی علم خداوند به نظام اصلح سبب تام همه موجودات ممکن است. در جهان‌شناسی او موجودات مجرد واسطه فیض هستی تلقی شده و بر اساس وساطت آنها زمین و آسمان و همه کائنات در قلمرو فیض ربوبی قرار می‌گیرند و این مجردات هستند که فیض هستی را از واجب الوجود به ادنی مراتب عالم هستی یعنی عالم طبیعت منتقل می‌کنند و از جهت دیگر نیز واسطه تکامل و رسیدن موجودات به اهداف و غایات وجودی‌شان می‌شوند.

در نظریه «صدور» یا «فیض» فارابی گرچه عناصری از نظریه عقول ارسطویی، افلاک بطلمیوسی و صدور افلوپینی دیده می‌شود اما این نظریه کاملاً با تصویر ارسطویی و افلوپینی از جهان متفاوت است. زیرا همان طور که ژیلسون در «روح فلسفه قرون وسطی» به آن اشاره نموده است، خدای ارسطو از «ازل تا ابد با عالمی قرین است که نه مخلوق او و نه معلوم اوست» (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۲۵۴-۲۵۵). یعنی خدای ارسطو هرگز «خدای خالق» نیست، بلکه به معنایی «معبود» است که به تعبیر درست‌تر محرک اولی عالم است و «جهان را به عنوان علت غائی، یعنی به این عنوان که متعلق میل و شوق است، حرکت می‌دهد» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۴۲۹).

بنابراین، در خصوص این مسأله شباهت تام و تمام ابن سینا به فارابی واضح‌تر است تا شباهتی که به ارسطو به واسطه وجود برخی از عناصر موجود در نظریه آن دو می‌توان یافت. از نظر شیخ وجود عالم و پیدایش آن لازمه تعقل ذات است:

«الاول یعقل الاشیاء والصور علی انه مبدأ لتلك الصور الموجودة المعقولة وانها فائضة عنه غاية»

التجريد...» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴).

«فتقله علتة للوجود علی ما یقله و وجوده ما یوجد عنه علی سبیل لزوم لوجوده و تبع... و هو فاعل الكل بمعنی انه الموجود الذی ینفیض عنه کل وجود فیضاً مابیناً لذاته» (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۳۴).

در بحث از صدور اولین موجودات که حاصل تعقل علم خداوندی هستند می‌گوید:

«فلا یجوز ان یکون اول الموجودات عنه و هی المبدعات کثیرة لا بالعدد و بالانقسام الی مادة و صورة...» (همو، ص ۴۳۵).

او در این فراز از سخن به قاعده الواحد تمسک جسته و از آن طریق نفی کثرت اولین موجودات صادر از حق را نتیجه می‌گیرد. او این موجودات را که «مبدعات» نامیده می‌شوند، اولین موجودات صادر می‌داند که معتقد است نمی‌توانند کثیر بالعدد باشند، همچنان که منقسم به ماده و صورت هم نیستند. و این در واقع همان صورتی است که فارابی تحت عنوان مجرد بودن عقول بدان اشاره کرده است.

بعد از آن شیخ به علیت صادر اول برای موجودات دیگر می‌پردازد و می‌گوید اولین صادر از علت اول که واحد بالعدد و ذات مجرد است به دلیل تجردش نمی‌تواند علت قریب برای موجوداتی واقع شود که جسم‌اند و یا اگر جسم نیستند، صوری هستند که کمالات اجسام محسوب می‌شوند. معلول اول عقل محض است، زیرا که او صورت است اما نه در ماده و اولین از عقول مفارقه است و احتمالاً همین عقل است که مبدأ محرک برای جرم فلک اقصی است به نحو تشوق (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۳۵). بدین ترتیب، همان طور که علم خداوند سبب پیدایش اشیاست، این سببیت در مورد عقول فعاله نیز جاری است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱).

اما همین موجوداتی که «عن علم» پیدا می‌شوند «عن شوق» به سوی مبدأ خود کشیده می‌شوند. بنابراین، در نظام خلقت از نظر ابن سینا «علم» و «عشق» محور تعیین کننده و عامل تدبیر آن هستند.

بنا به اعتقاد شیخ آنچه از ذات واجب در مرحله اول صادر می‌شود لزوماً باید واحد باشد و این همان چیزی است که محتویات قاعده الواحد عبارت دیگری برای آن می‌باشد

و قبلاً نیز در نزد فارابی به عنوان یک باور در حوزه ربط خدا با عالم به تصویر کشیده شد. لیکن هم چنان که دیدیم کثرت طولی حاصل از چینش عقول به ترتیب از عقل اول تا عقل دهم نیز از باورهای اساسی فارابی بود که در ابن‌سینا هم بدان تصریح شده است. شیخ الرئیس می‌گوید همین که از ذات واحد واحدی صادر شد، لازمه‌اش این است کثرتی در آن است، اگر صدور یک ممکن‌الوجود از واجب ممکن باشد لازمه‌اش این است که کثرتی از آن انتزاع شود؛ نه اینکه واقعاً کثرت خارجی داشته باشد، بلکه می‌باید موجودی باشد که دو حیثیت یا بیشتر از آن انتزاع شود.

شیخ نیز هم چون فارابی سه حیثیت برای صادر اول ذکر می‌نماید، یکی اینکه این صادر، ممکن‌الوجودی است که خود امکان خویش را درک می‌کند و دیگر اینکه این موجود با اینکه ذاتاً ممکن است، وجوب بالغیر نیز دارد که درک این امر هم برای او تعقل دیگری است. او همچنین دارای تعقلی است از ذاتی که بدان تکیه دارد، یعنی ذات واجب و این سه تعقل سه حیثیت متفاوت‌اند که هر کدام منشأ پیدایش امری هستند. از تعقل مبدأ اول عقل ثانی، از تعقل وجوب بالغیر خویش، نفس فلک و از تعقل امکان ذاتیش، جرم فلک پیدا می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۷).

همچنین در نظام طولی پیدایش عالم سلسله عقول و افلاک سرانجام به عقل فعال منتهی می‌شوند که تدبیر نفوس ما به دست اوست. بنابراین، این سلسله تا بی‌نهایت پیش نمی‌رود، بلکه محصور در ده عقل است (همو، ص ۴۳۲). بوعلی در اعتقاد خود به حصر عقول در ده تا هم چون فارابی از یک نظریه طبیعی در هیأت بطلمیوسی متأثر بوده است. در دیدگاه شیخ‌الرئیس عالم اجسامی اسطرسی با مشخصه کون و فساد از کرات سماوی جدا می‌شوند و طبیعتاً مبادی قریب‌شان نیز باید نوعی از تغییر و حرکت را پذیرا باشند. بنابراین، عقل محض به تنهایی نمی‌تواند سبب وجود آنها باشد در حالی که در مراتب بالاتر این عقل محض است که به سبب جهات و حیثیات سه‌گانه‌اش هم عقل پایین‌تر را و هم نفوس و اجرام فلک مخصوص خود را ایجاد می‌کند. آن‌گاه همین اجرام فلکی هستند که با حرکتشان ایجاد اختلاف صور در ماده مشترک اجسام اسطرسی را باعث

می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۴۳). معنای دیگر این سخن آن است که اگر احوال فلکی از نظام تبیین حذف شوند، وجهی برای توجیه اختلاف صور اجسام در عالم عناصر نیست. این مطلب قبلاً توسط فارابی به صورت این قاعده که حرکات افلاک سبب پیدایش عناصر اربعه و پیدایش اجسام از امتزاج حرکات به نسبت‌های مختلف است، صورت بسته بود. قول به قدمت عالم نیز از لوازم اندیشه مشائین مسلمان است. زیرا تکیه جمله ایشان بر اصل علیت به عنوان دایره مدار عالم وجود و استحاله انفکاک معلول از علت تامه که در ابن‌سینا به کرات به صدور «علی سبیل اللزومی»^۱ (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۴۹، همو، ۱۳۷۶، ص ۴۳۴)، مورد تأکید قرار گرفته است، نشان می‌دهد که اندیشه‌ای جز این برای هر دو فیلسوف مورد نظر ممکن نبوده و هر دو از این نحوه صدور، احسن بودن نظام عالم را نتیجه گرفته‌اند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۱۰-۱۱).

حوزه سوم - نسبت انسان با خدا

علاوه بر دیدگاه فارابی و بوعلی در خصوص نسبت خدا با عالم که نشان از وحدت نظر آن دو بزرگوار لاقول در امهات بحث و محورهای اساسی دارد، در خصوص انسان و نسبتش با خدا هم نظراتی دارند که نشان از مشابهت رأی این دو فیلسوف مشائین مسلمان دارد. به عنوان مثال، طرح انسان به عنوان «عالم صغیر» که در آثار ابن‌سینا به آن اشارت رفته اول بار در اندیشه فارابی شکل گرفته است. نگاه فارابی به انسان نگاهی خاص است. در اندیشه او این موجود تفاوتی اساسی با موجودات دیگر عالم دارد. «برخلاف موجودات دیگر، این موجود به حسب صورتش برای نوع دیگر آفریده نشده است نه ماده برای نوع دیگر است و نه آلت و ابزاری برای نوع دیگر و نه خدمتگزار نوع دیگر. در حالی که انواع مادون او نظیر حیوانات و نباتات و یا اجسام دیگر در خدمت انسان و ابزاری در دست اویند (همو، ۱۳۶۶، ص ۶۳). یعنی انسان این ویژگی را دارد که در عالم طبیعت چیزی در عرض سایر موجودات طبیعی نیست بلکه از موضعی برتر بر عالم طبیعت حکم می‌راند و

۱- فارابی نیز به صدور ضروری موجودات اشاره کرده است (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۷).

در واقع «خليفة الله» بر روی زمین است.

انسان از نظر فارابی نوعی از انواع موجودات است که مفسور بر مدنیت است. او در تشکیل مدینه به دنبال سعادت است و برای رهایی به آن، طرف تکلم خداوند قرار می‌گیرد. انبیاء به عنوان وسائط بر او نازل می‌شوند تا طریق سعادت را که همانا آرام گرفتن در جوار رحمت حق است، به او نشان دهند. گویا خداوند برای این موجود خاص تجهیزات خاصی را هم تدارک دیده است.^۱

فارابی نظرات خود را در خصوص انسان بیش از همه در طرح مدل «مدینه فاضله» مطرح ساخته و بدین وسیله خواسته راه‌کارهای عملی برای تحقق سعادت انسان را هم نشان داده باشد این بحث‌ها بعداً ملهم فیلسوفی نظیر ابن‌سینا گشته است. زیرا ابن‌سینا نیز در مقاله دهم از کتاب «الشفاء» بحث مستوفایی در خصوص انسان‌شناسی دارد. او نیز هم چون فارابی حال سعادت و شقاوت انسان را در نزدیکی و دوری به خدا معنا می‌کند و در این رابطه و به منظور سعادت انسان که تحقق کامل آن در معاد صورت می‌بندد، خداوند پیامبرانی را فرستاده است که کار هدایت خلق را به سامان رسانند.

شیخ همچنین با تعریفی که از انسان دارد طرح مدینه را به منظور تحقق آرمان‌های انسانی ضروری دانسته و برای آن تصویر خاصی را ارائه نموده است. به زعم وی اگر انسان‌ها صرفاً به صورت اجتماعی زندگی کنند و در تأسیس مدینه محتاط نباشند و شرایط مدینه را رعایت نمایند و خود را تابع مقررات جمع قرار ندهند، چنین زندگی حیوانی خواهد بود و نه انسانی (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷). بنابراین، انسان را در وجود و بقا مشارکت لازم است (همو، ص ۴۸۸).

ابن‌سینا برای انسان چنان جایگاهی در هستی قائل است که می‌تواند صاحب ملکه تسلط بر بدن شده و در طبیعت نیز تصرف نماید و همه اینها چنان که فارابی نیز بدان معتقد بود به یمن ارتباط انسان با خدا برای او حاصل می‌شود.

بوعلی به تبع فارابی بحث سیاست مدن و تدبیر منزل را که در بخش پایانی کتاب «شفاء»

۱- رجوع شود به کتاب آراء اهل مدینه فاضله، ص ۷۷ به بعد

آمده در انسان شناسی خود مطرح نموده است که هم صورت مسأله و هم مندرجات هر کدام از این بحث‌ها نشان واضحی از تأثیر فارابی را با خود همراه دارد. البته پیوند اندیشه آن دو بزرگوار در طرح الگوی مدینه فاضله بیشتر از آموزه‌های کلامی آن دو نشأت می‌گیرد به طوری که اگر از آن آموزه‌ها صرف نظر کنیم، فارابی بیشتر افلاطونی و ابن‌سینا بیشتر ارسطویی است. این امر گرچه با ورود به جزئیات بحث روشن‌تر خواهد شد و تفصیل آن هم در راستای موضوع مقاله می‌باشد، ولی با این حال محذور محدودیت حجم، ما را از پرداختن بیشتر به آن باز می‌دارد و به نظر می‌رسد ذکر محورهای کلی در نگاه انسان شناسانه دو حکیم برای اثبات ادعای مقاله کافی باشد.



منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن علی، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: سید جواد حسن زاده
آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۷۶
- ✓ همو، *المبدأ و المعاد*، باهتمام: عبدالله نوری، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات
اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۶
- ✓ همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول،
۱۳۷۱
- ✓ همو، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۹
- ✓ همو، *الرسائل - الرسالة العرشیه - عیون الحکمة - تفسیر سوره توحید*، قم،
انتشارات بیدار
- ✓ همو، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه: محمد تقی دانش
پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ✓ همو، *دانشنامه علایی*، تصحیح و تعلیق: احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی،
۱۳۶۰
- ✓ همو، *الاشارات و التنبیها*، ترجمه و شرح: دکتر حسن ملکشاهی، تهران،
انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۶۳
- ✓ ارسطو، *طبیعیات*، ترجمه و مقدمه: مهدی فرشاد، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ
اول، ۱۳۶۳
- ✓ الحلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: سید
جواد حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم، ۱۴۱۷ هـ
- ✓ ژیلسون، اتین، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران،
انتشارات گروس، چاپ دوم، ۱۳۷۸

- ✓ همو، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه: علی مراد داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد باقر، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ۱۹۸۱م
- ✓ طباطبایی، محمد حسین، *بداية الحکمة*، شرح و تحقیق: حسین حقانی زنجانی، تهران، دانشگاه الزهراء، چاپ سوم، ۱۳۷۵
- ✓ همو، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۶
- ✓ غزالی، ابوحامد محمد، *تهافت الفلاسفة یا تناقض گوئی فیلسوفان*، ترجمه: دکتر علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۳
- ✓ الفاخوری، حنا و خلیل الجبر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه: عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات فرانکلین سابق، چاپ دوم، ۱۳۵۸
- ✓ الفارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، ترجمه و حاشیه: سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ دوم،
- ✓ همو، *السیاسة المدنیة*، تهران، المکتبة الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶
- ✓ همو، *فصوص الحکم*، بتحقیق: محمد حسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵هـ
- ✓ همو، *فصول منتزعه*، تحقیق: فوزی متری نجار، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵هـ
- ✓ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲